29e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 31 — 1er AOUT 1907

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Le décret « Lamentabili sane exitu »

SACRÆ ROMANÆ ET UNIVERSALIS INQUISITIONIS DECRETUM

Feria IV, die 3 julii 1907.

Lamentabili sane exitu ætas nostra freni impatiens in rerum summis rationibus indagandis ita nova non raro sequitur ut, dimissa humani generis quasi hæreditate, in errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores, si de disciplinis agitur sacris, si de Sacra Scriptura interpretanda, si de fidei præcipuis mysteriis. Dolendum autem vehementer inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores qui, prætergressi fines a patribus ac ab ipsa Sancta Ecclesia statutos, altioris intelligentiæ specie et historicæ considerationis nomine, eum dogmatum progressum quærunt qui, reipsa, eorum corruptela est.

Ne vero hujus generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant ac fidei sinceritatem corrumpant, placuit SSmo D. N. Pio divina providentia Pp. X ut per hoc Sacræ Romanæ et Universalis Inquisitionis officium ii qui inter eos præcipui essent, notarentur et reprobarentur.

Quare, instituto diligentissimo examine, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi Dni Cardinales, in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, propositiones quæ sequuntur reprobandas ac proscribendas esse indicarunt, prouti hoc generali Decreto reprobantur ac proscribuntur :

I. — Ecclesiastica lex quæ præscribit subjicere prævisæ censuræ libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores criticæ aut exegeseos scientificæ librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

II. — Ecclesiæ interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni.

III. — Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiæ, et dogmata catholica cum verioribus christianæ religionis originibus componi reipsa non posse.

IV. — Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

V. — Quum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

VI. — In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiæ nihil supersit nisi communes discentis opinationes sancire.

VII. — Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur.

VIII. — Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

IX. — Nimiam simplicitatem aut ignorantiam præ se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturæ Sacræ auctorem.

X. — Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit quod scriptores israelitæ religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

XI. — Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat.

XII. — Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet præconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturæ Sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

XIII. — Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistæ ac christiani secundæ et tertiæ generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus prædicationis Christi apud Judæos.

XIV. — In pluribus narrationibus non tam quæ vera sunt Evangelistæ retulerunt, quam quæ lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

XV. — Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt ; in ipsis proinde doctrinæ Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

XVI. — Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio ; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theologicæ circa mysterium salutis historica veritate destitutæ.

XVII. — Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

XVIII. — Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo ; re tamen vera non est nisi eximius testis vitæ christianæ, seu vitæ Christi in Ecclesia, exeunte primo sæculo.

XIX. — Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ catholici.

XX. — Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia.

XXI. — Revelatio, objectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa.

XXII. — Dogmata quæ Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e cœlo delapsæ, sed sunt

interpretatio quædam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

XXIII. — Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quæ in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata ; ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

XXIV. — Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

XXV. — Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

XXVI. — Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, idest tanquam norma præceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi.

XXVII. — Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur ; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiæ deduxit.

XXVIII. — Jesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula eo spectabant ut id demonstraret.

XXIX. — Concedere licet Christum quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo qui est objectum fidei.

XXX. — In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* æquivalet tantum nomini *Messias*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

XXXI. — Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Joannes et Concilia Nicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

XXXII. — Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.

XXXIII. — Evidens est cuique qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis Synopticis contentæ authenticitate carere.

XXXIV. — Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quæ historice haud concipi potest quæque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

XXXV. — Christus non semper habuit conscientiam suæ dignitatis messianicæ.

XXXVI. — Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

XXXVII. — Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

XXXVIII. — Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina.

XXXIX. — Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant quæque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quæ nunc penes historicos rei christianæ indagatores merito obtinent.

XL. — Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

XLI. — Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent præsentiam Creatoris semper beneficam.

XLII. — Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianæ obligationes adnectens.

XLIII. — Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quæ una ex causis extitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et pœnitentiam.

XLIV. — Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis : formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

XLV. — Non omnia, quæ narrat Paulus de institutione Eucharistiæ (I Cor., xi, 23-25), historice sunt sumenda.

XLVI. — Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiæ reconciliato ; sed Ecclesia nonnisi admodum lente hujusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam pœnitentia tamquam Ecclesiæ institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

XLVII. — Verba Domini : *Accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Jo., xx, 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum pœnitentiæ, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

XLVIII. — Jacobus in sua epistola (v, 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiæ, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

XLIX. — Cœna christiana paullatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi, qui Cœnæ præesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

L. — Seniores qui in christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

LI. — Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius in Ecclesia ; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.

LII. — Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam sæculorum seriem duraturam ; quin imo in mente Christi regnum cœli una cum fine mundi jamjam adventurum erat.

LIII. — Constitutio organica Ecclesiæ non est immutabilis ; sed societas christiana perpetuæ evolutioni æque ac societas humana est obnoxia.

LIV. — Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiæ christianæ interpretationes evolutionesque quæ exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

LV. — Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

LVI. — Ecclesia Romana non ex divinæ providentiæ ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

LVII. — Ecclesia sese præbet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.

LVIII. — Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

LIX. — Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

LX. — Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum joannica, demum hellenica et universalis.

LXI. — Dici potest absque paradoxo nullum Scrip-

turæ caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturæ caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

LXII. — Præcipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum significationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.

LXIII. — Ecclesia sese præbet imparem ethicæ evangelicæ efficaciter tuendæ, quia obstinate adhæret immutabilibus doctrinis quæ cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

LXIV. — Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ christianæ de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

LXV. — Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Sequenti vero feria V die 4 ejusdem mensis et anni, facta de his omnibus SSmo D. N. Pio Pp. X accurata relatione, Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit.

PETRUS PALOMBELLI,
S. R. U. I. Notarius.

REMARQUES

I. — NATURE DU DÉCRET

Cette série de soixante-cinq propositions proscrites a déjà été désignée sous le nom de *Syllabus*, à cause de la ressemblance qu'elle a avec le *Syllabus* de Pie IX. Il est probable que le nom lui en restera dans le langage courant. Mais le document ne porte pas ce titre. C'est, dans la forme et en soi, un *Décret de la sainte Inquisition Romaine et Universelle*, autrement dit, du *Saint-Office*.

Cette Congrégation, la plus importante des Congrégations Romaines, a pour président le Pape lui-même. Il est dans ses attributions d'émettre des décisions concernant la foi ou les mœurs, de condamner et de qualifier les propositions erronées ou dangereuses, et les livres mauvais en matière de doctrine.

Ses décrets ont une autorité suprême, comme ceux des autres Congrégations Romaines, mais ils ont sur ceux-ci cette supériorité que, quand ils portent décision sur des matières de foi ou de mœurs et que le Souverain Pontife les a revêtus de son approbation et de sa confirmation, les déclarant obligatoires pour tous, ils constituent un acte du Magistère suprême ordinaire ; ils participent sous ce rapport à la prérogative de l'infaillibilité pontificale.

Dans le cas présent, c'est le Souverain Pontife qui a donné l'ordre au Saint-Office de relever et de proscrire les principales erreurs issues de l'esprit de nouveauté qui s'est répandu dans l'Eglise. Obéissant à cet ordre, après un examen approfondi, et après avoir pris l'avis des consulteurs, le Saint-Office a dressé la liste des soixante-cinq propositions que le décret réprouve et proscrit. Le Pape a donné son approbation et confirmé le décret.

S'il s'en était tenu à cette approbation et confirmation, on pourrait peut-être se demander si le document est un acte du Magistère suprême et conséquemment si la vérité en est garantie par le privilège de l'infaillibilité. Ce privilège est personnel au Souverain Pontife ; il ne peut le communiquer. Le décret, s'il n'était qu'un acte de la Congrégation du Saint-Office, sans que le Pape y intervînt personnellement, jouirait d'une suprême autorité ; mais on pourrait discuter sur son infaillibilité. Serait-ce ou ne serait-ce pas assez, pour qu'il fût infaillible, que le Pape l'eût approuvé et confirmé : voilà ce qui pourrait être mis en question.

Mais, dans le cas présent, il n'y a pas à hésiter. Après la formule d'approbation, le Pape a ajouté de son autorité propre « l'ordre que toutes et chacune de ces propositions fussent tenues par tous comme réprouvées et proscrites : *Ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit.* »

Ainsi le décret *Lamentabili sane* réunit toutes les conditions d'un enseignement *ex cathedra.* Il émane du Pape, Pasteur et Docteur suprême ; il porte sur des doctrines concernant la foi et les mœurs ; et le Pape ordonne à tous de tenir pour réprouvées et proscrites les propositions contenues dans le décret, c'est-à-dire qu'il définit une doctrine qui, dans la matière, doit être tenue par l'Eglise universelle. D'où il faut conclure que la condamnation de ces propositions est infaillible.

Il ne s'ensuit pas que l'on serait hérétique en professant quelqu'une que ce soit des propositions condamnées ; il en est d'hérétiques, mais elles ne le sont pas toutes. Les jugements *ex cathedra* ne sont pas limités à ce qui est de foi divine catholique ou à ce qui est hérésie ; ils s'étendent à toutes les vérités intéressant la foi ou les mœurs, lors même que ce ne serait pas des dogmes, et à toutes les erreurs contre la foi ou les mœurs, lors même qu'elles ne mériteraient pas la note d'hérésie.

Hérétiques ou non, ces propositions doivent être toutes réprouvées, puisque l'Eglise les réprouve et les proscrit. « Ce n'est pas assez, dit le Concile du Vatican, de fuir la perversité hérétique si l'on n'évite encore avec soin les erreurs qui en approchent plus ou moins. » C'est un devoir strict pour tous d'observer les Constitutions et Décrets par lesquels le Saint-Siège proscrit et prohibe ces opinions mauvaises. (Conc. Vatic., Const. *Dei Filius* in fine).

La soumission qu'exige le décret *Lamentabili sane* n'est pas une soumission purement extérieure. Le décret n'est pas une simple ordonnance disciplinaire à laquelle il suffirait de conformer sa conduite extérieure ; c'est un enseignement doctrinal qui exige l'assentiment de l'esprit. Ce serait tomber sous la réprobation du Décret lui-

même que de se croire le droit de refuser cette adhésion intérieure, car la VII[e] proposition qui y est condamnée est celle-ci : « L'Eglise, quand elle proscrit les erreurs, ne peut exiger des fidèles l'assentiment intérieur aux jugements portés par elle. »

L'esprit de nouveauté qui soufflait dans l'Eglise prenait une intensité et une extension inquiétantes, non pour l'Eglise elle-même qui est garantie contre les portes de l'enfer par la promesse de son divin Fondateur, mais pour les âmes dans lesquelles l'erreur détruisait la foi jusque dans ses fondements. L'acte du Souverain Pontife affermira ceux que les nouveautés n'ont pas entraînés, ramènera dans la voie ceux qui s'égaraient de bonne foi, et sollicitera d'y rentrer ceux qui sont les auteurs ou se sont faits les propagateurs de cette néfaste poussée. Puissent-ils se trouver tous réunis dans la soumission la plus parfaite au Décret Pontifical !

II. — Caractère général des erreurs condamnées

En réprouvant et proscrivant les soixante-cinq propositions extraites des écrits des novateurs, le Décret ne les a pas rangées sous des titres particuliers comprenant chacun les propositions qui se rapportent au même objet. Il n'a pas signalé non plus le principe général d'où ces propositions découlent comme de leur source première. Sans vouloir ajouter quoi que ce soit au Décret, et dans le but unique d'arriver à une plus complète intelligence des erreurs et de leur condamnation, nous croyons utile d'indiquer le caractère général des doctrines réprouvées et les différentes catégories auxquelles on peut les rattacher.

Ce qui caractérise en général les nouveautés condamnées par le Décret, c'est d'abord qu'elles se sont produites sous le couvert de la haute critique; c'est ensuite que la haute critique s'est appliquée à séparer tout l'élément surnaturel de l'élément naturel en ce qui concerne les Saintes Ecritures, la personne, les actes, les enseignements de Notre-Seigneur, la constitution de l'Eglise, les sacrements, les dogmes et la morale. Elle n'envisage la Sainte Ecriture que comme une littérature quelconque, sans tenir aucun compte de son inspiration divine ; Notre-Seigneur comme un pur homme, sans considérer ni sa personne ni sa nature divines; l'Eglise comme une institution humaine, en laissant de côté son origine et sa constitution divines ; les dogmes et la morale de l'Eglise comme des opinions humaines, sans vouloir s'assurer s'ils ne sont pas divinement révélés.

Le prétexte de cette séparation, opérée par la haute critique, c'est que le côté divin et surnaturel est au-dessus de la raison humaine ou en dehors d'elle et que la critique, qui est essentiellement œuvre de pure raison, ne peut et ne doit s'occuper de ce qui est en dehors et au-dessus de la raison. En lui-même, ce prétexte n'est qu'un pur sophisme. Si le surnaturel est au-dessus de la raison, si les dogmes surpassent en eux-mêmes les puissances rationnelles, l'intervention divine dans la révélation, dans la constitution de l'Eglise, dans la vie de Notre-Seigneur, dans l'établissement du Christianisme, dans sa merveilleuse conservation, a laissé des traces évidentes dans une foule de faits qui sont aussi rationnellement connus que les autres faits de l'histoire et dont la haute critique ne saurait ni nier l'existence, ni méconnaître la force démonstrative. Cette haute critique se ment à elle-même quand elle écarte à priori tout ce qui se présente à elle avec un cachet surnaturel et divin.

Si la séparation du surnaturel n'était qu'une simple abstraction, un simple procédé de discussion, ce serait déjà une perversion du sens critique, parce que le devoir du critique est de prendre les choses comme elles sont dans leur réalité concrète, et que là où sont mêlés intimement le naturel et le surnaturel, l'humain et le divin, comme dans la vie de Notre-Seigneur et dans celle de l'Eglise, il ne lui est pas permis de dédoubler les faits et d'en négliger le côté supérieur. Mais on pourrait encore conserver au moins l'illusion de pouvoir sauvegarder l'inspiration des saintes Ecritures, la révélation des dogmes, la notion catholique de l'Incarnation, des sacrements, de l'Eglise. C'est à ce mirage, très habilement arrangé par les principaux auteurs du novatisme moderne, que plusieurs se sont laissé prendre. Admettre la haute critique comme œuvre de raison, conserver intacte la foi en la révélation divine, n'était-ce pas la perfection pour l'intellectuel sincèrement croyant ?

Mais la haute critique ne se borne pas à une simple abstraction du surnaturel, elle a la prétention de l'éliminer entièrement, sous prétexte qu'il n'est ni démontré ni démontrable, qu'il est démenti par la raison et par l'histoire. Et, pour qu'on ne puisse lui disputer cette conclusion, elle se proclame le suprême arbitre du vrai. C'est la déification de la raison, de celle du moins des intellectuels scientifiques.

Dans cette conception des choses de la foi et de la raison, les novateurs n'ont aucune peine à s'entendre avec les protestants et les incrédules de toute sorte. Ils sont sur le même terrain qu'eux ; ils professent le même rationalisme. S'ils réussissaient à entraîner tous les catholiques à leur suite, il n'y aurait plus aucune division religieuse parce que seul règnerait le naturalisme.

Dans l'application de ce principe rationaliste à la critique et à l'histoire, chacun des créateurs et des adeptes du modernisme a fourni sa part de démolition de l'édifice catholique; chacun a formulé à son gré ses thèses et ses arguments contre la foi de l'Eglise. De là sont sorties les propositions dont le Saint-Siège a jugé nécessaire de réprouver et de proscrire les soixante-cinq principales.

III. — Six catégories des propositions condamnées

Bien qu'aucune division ne soit indiquée par le texte du Décret dans la série des propositions condamnées, on y découvre un ordre de matières qu'il n'est pas inutile de signaler. Certaines propositions pourraient par leur objet appartenir en même temps à plusieurs catégories. La division que nous allons donner de la liste ne saurait servir à limiter ou à étendre en quoi que ce soit le sens ou la condamnation d'une proposition qui se trouverait dans ce cas. Chacune des propositions est condamnée en elle-même telle qu'elle est formulée.

On peut distinguer six parties dans la liste des soixante-cinq propositions.

Première catégorie : *Propp. I-VIII.* — Ces erreurs concernent les prétendus droits de la critique en regard du Magistère de l'Eglise : exemption de la censure préalable ; droit pour les exégètes de corriger l'interprétation donnée par l'Eglise des Livres saints ; les jugements et censures portés contre la haute exégèse prouvant que la foi de l'Eglise est en contradiction avec ses origines ; droit refusé à l'Eglise de définir le sens propre de la sainte Ecriture, ou de porter un jugement sur les assertions des sciences humaines ; les définitions de l'Eglise subordonnées aux opinions des savants [1] ; droit refusé à l'Eglise d'exiger l'assentiment intérieur aux jugements portés par elle ; qu'on peut ne pas tenir compte des condamnations portées par l'Index ou les autres Congrégations romaines.

Deuxième catégorie : *Propp. IX-XIX.* — Ces erreurs concernent l'inspiration des Livres Saints : son existence, sa nature, son étendue, la valeur divine qu'elle donne aux Saintes Ecritures ; la manière exclusivement humaine dont les novateurs expliquent la composition des Evangiles ; les visées et les inventions qu'ils prêtent aux Evangélistes ; le caractère non historique et purement mystique, les exagérations qu'ils attribuent aux narrations de saint Jean ; la négation de sa qualité de témoin du Christ ; enfin la supériorité des exégètes hétérodoxes sur les catholiques pour l'interprétation de la Sainte Ecriture.

Troisième catégorie : *Propp. XX-XXVI.* — Erreurs sur la révélation et sur la nature des dogmes : sur la nature de la révélation qui ne serait qu'un fait de conscience purement humain ; sur sa non clôture à la mort des apôtres ; sur la prétendue opposition des dogmes avec les faits rapportés dans la Sainte Ecriture ; sur la liberté qu'auraient les exégètes, pourvu qu'ils ne nient pas directement les dogmes, de poser des prémisses d'où il résulterait que les dogmes sont faux ou historiquement incertains ; sur ce que l'assentiment de foi ne reposerait que sur des probabilités ; sur le sens exclusivement pratique qu'on devrait attribuer aux dogmes.

Quatrième catégorie : *Propp. XXVII-XXXVIII.* — Toutes ces erreurs attaquent les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption : la divinité de Notre-Seigneur ne ressort pas des Evangiles ; le Christ n'a pas eu l'intention de se faire reconnaître pour le Messie ; il a été bien inférieur à ce que nous le croyons ; le nom de *Fils de Dieu* équivaut à celui de *Messie*, il ne signifie pas qu'il fût le Fils vrai et naturel de Dieu ; la doctrine qu'on donne comme celle du Christ n'est pas celle qu'il a enseignée, mais celle que la conscience chrétienne s'est formée ; Jésus-Christ n'a pas eu la science infaillible qu'on lui prête ; il s'est trompé sur le prochain avènement du règne Messianique ; s'il avait eu une science infinie, il en aurait communiqué davantage à ses disciples ; il n'a pas toujours eu conscience de sa dignité de Messie ; sa résurrection n'est ni démontrée ni démontrable, la conscience chrétienne l'a déduite peu à peu des autres faits ; on a cru moins au fait de la résurrection qu'à la vie immortelle du Christ en Dieu ; la doctrine de la mort expiatrice du Christ n'est pas évangélique, mais paulinienne.

Cinquième catégorie : *Propp. XXXIX-LI.* — Ces erreurs renversent, par des raisons soi-disant historiques, toute la doctrine des Sacrements : en général, leur détermination par le Concile de Trente, leur origine et leur but ; en particulier, la doctrine du baptême, de la Confirmation, de la Sainte Eucharistie, de la Pénitence, de l'Extrême-Onction, de l'Ordre et du Mariage comme sacrement.

Sixième catégorie : *Propp. LII-LXV.* — Ces erreurs attaquent l'Eglise dans son institution, et dans sa doctrine : le Christ ne l'a pas instituée comme société destinée à durer longtemps ; elle a perpétuellement évolué ; saint Pierre n'a pas même soupçonné sa primauté ; ce sont les circonstances politiques qui ont fait de l'Eglise romaine la tête des autres Eglises. — L'Eglise est l'ennemie du progrès des sciences naturelles et théologiques ; la vérité n'est pas immuable, elle évolue nécessairement ; le Christ n'a pas enseigné un corps de doctrine immuable, mais a provoqué un mouvement religieux pouvant s'adapter à tous les temps et tous les lieux ; la doctrine de l'Eglise fut d'abord judaïque, puis paulinienne, puis joannique, enfin hellénique et universelle ; elle n'est pas identique à celle qui se trouve dans les livres de la Bible ; les articles du Symbole n'avaient pas pour les premiers chrétiens le sens qu'ils ont pour les chrétiens d'aujourd'hui ; l'attachement obstiné de l'Eglise à des doctrines immuables la rend incapable de défendre la morale évangélique ; pour répondre au progrès des sciences, elle doit modifier sa doctrine au sujet de Dieu, de la création, de

[1] C'est le sens qu'il faut attribuer ici à l'expression *Ecclesia discens* du texte. Voir ce que nous avons publié en 1902, page 827, sur le sens et le danger de cette expression.

la révélation, de la personne du Verbe et de la Rédemption ; le catholicisme actuel doit se transformer en un christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Voudriez-vous me dire quelle est au juste la nature du péché spécifique appelé *acedia* et ce qu'on entend par le *bien divin* auquel est opposé ce péché ? Cette matière est présentée de façon assez obscure dans les traités de morale.

R. — L'*acedia* est toujours un sujet d'étonnement pour ceux qui étudient dans les auteurs la théologie morale et y voient pour la première fois compté parmi les « capitaux » cet étrange péché dont ils n'ont généralement jamais entendu parler auparavant. Comment s'est-il introduit dans l'enseignement de la morale sous sa forme de péché spécifique, comment en est-on venu à le consigner dans la liste des « capitaux », et surtout comment a-t-on été amené à y voir le correspondant du péché de *paresse* de nos catéchismes ? Voilà ce qu'il pourrait être intéressant de rechercher, au point de vue historique, mais à quoi nous ne nous arrêterons pas, puisque nous n'en sommes pas priés et que ce serait là, du reste, un travail assez peu utile. Nous ferons meilleure besogne en essayant de dissiper la confusion qui règne dans le langage des manuels sur ce point de morale assez peu exploré.

L'*acedia*, d'abord, n'est point du tout la *paresse*, même pas la paresse spirituelle qui rentre plutôt dans le péché de négligence. Elle n'est pas non plus la *tiédeur* qui, elle, voisine de plus près avec la paresse et constitue moins un péché ou un vice qu'un état habituel dangereux, résultant, soit de la fréquence des fautes vénielles, soit d'une insuffisante appréciation et réprobation du danger des fautes graves. L'*acedia*, qui est, au fond, une sorte de sentiment de regret, d'ennui, de tristesse, est aussi à distinguer de la passion connue en psychologie sous le nom de « tristesse ». L'*acedia* enfin est, ainsi que tous les péchés capitaux, et sous cette raison particulière, non pas un péché, mais un vice, c'est-à-dire une disposition habituelle à ce genre de désordre moral qu'on appelle *acedia* et que nous allons maintenant définir d'une manière plus positive.

Une personne se dit : « Que c'est ennuyeux d'aller à la messe, surtout les jours de froid, de pluie ! » C'est de l'*acedia*. Un prêtre : « Est-ce agaçant d'avoir toujours du bréviaire à dire ! » Un religieux : « Si j'avais su le vœu d'obéissance si lourd à porter !!... etc. » Tout cela est de l'*acedia*, laquelle, donc, se définit : un acte de la volonté, qui, au lieu de s'en réjouir et de s'y complaire, éprouve du regret, de la tristesse, de l'agacement, de l'impatience, de l'ennui, et finalement du dégoût, à propos d'une chose bonne, d'un bien spirituel, d'un précepte à accomplir.

Ce sentiment, disons plus exactement cet acte de volonté, est mauvais puisqu'il repousse le bien et s'en détourne comme d'un mal, puisqu'il en souhaite implicitement la suppression, en un mot, puisqu'il s'y déplaît.

Mais, jusqu'à présent tout cela n'est que de l'*acedia generalis*, ainsi que parlent les moralistes, et la malice de ce désordre n'est pas spécifiquement distincte de l'immoralité propre à la violation du précepte particulier auquel pratiquement elle conduit. Très souvent même, elle ne comporte point de malice du tout, au moins grave, en raison de l'élément sensible qui s'y mêle. Car, si l'*acedia* n'est pas la *tristesse-passion*, elle en a si bien les apparences qu'on peut aisément prendre l'une pour l'autre, et redouter un désordre moral de la volonté là où il n'y a qu'une explosion d'agacement due à la détente des ressorts fatigués de la sensibilité, en dehors de toute sérieuse et coupable approbation de la conscience.

Tout autre, et beaucoup mieux caractérisé, est l'objet propre de l'*acedia specialis*, qui est seule visée par les théologiens et par notre correspondant comme péché spécifique tout à fait à part. Nettement, nous le définissons : *odium Dei*, ou si l'on veut *odium finis ultimi*, ou enfin *odium boni divini, finis ultimi ;* non pas que l'*acedia* soit, sous forme expresse, l'acte qui consiste à haïr le souverain bien, mais implicitement c'est cela.

Voilà, par exemple, un chrétien qui *maudit* son baptême, son éducation chrétienne, sa foi, amené là par l'ennui des obligations qui en découlent, mais amené finalement à « détester » ce bien souverain qu'est Dieu comme sa fin dernière surnaturelle. C'est proprement de l'*acedia*. C'est dans ce sens que le *bonum divinum* est son objet caractéristique, non pas le *bonum divinum* de façon absolue, *in se*, mais en tant que fin dernière, terme de béatitude et objet propre de la vertu de charité. Aussi les auteurs regardent-ils l'*acedia* comme un péché *contra caritatem*, et comme un péché très grave *ex toto genere suo*. Très grave, assurément, puisqu'il atteint dans sa base l'ordre de la moralité, alors que les autres sortes de l'*acedia generalis* ne portent que sur les détails de cette moralité, sur les moyens, l'*intentio finis* restant sauve.

Empressons-nous d'ajouter que ce péché, sous sa forme précise et dans les notes propres qui *per se* le caractérisent, est extrêmement rare. Il s'y mêle, du côté de la passion et des éléments subjectifs de l'acte humain, des suggestions qui en atténuent presque toujours la gravité, et souvent même, malgré les apparences contraires, en suppriment à peu près complètement la malice. Cela revient à dire que seule l'*acedia generalis* se ren-

contre en pratique, et plus souvent encore la simple passion de *tristesse* (ennui, dégoût, fatigue, langueur) qui en est la plupart du temps l'indiscernable sosie.

Et c'est vrai ! Il est des heures dans la vie des honnêtes gens, où leur honnêteté leur pèse, où ils sont accessibles plus que de raison au sentiment de peine, de souffrance réelle quelquefois, qui résulte de l'accomplissement du devoir, toujours quelque peu ardu. Est-ce là de l'*aversio a fine ultimo?* Non, certes. Est-ce même du dégoût sincère, intelligemment conçu et voulu délibérément ? Non, encore ! La preuve en est que ces braves gens, tout en *rechignant* (c'est le mot qui répond le mieux au sens de l'*acedia)*, ne voudraient point omettre les devoirs qu'ils trouvent désagréables ; et, en fait, ils ne les omettent point. Mieux vaudrait, cela va de soi, que le *finis præcepti* accompagnât toujours l'exercice de l'œuvre commandée, qu'on récitât par exemple toujours son bréviaire avec amour, avec joie, complaisance enfin dans le bien surnaturel qui s'y trouve. Mais, à défaut du mieux, qui n'est point obligatoire, on le récite tout de même fidèlement, et avec un peu d'attention l'on a vite fait de constater que la physiologie passionnelle a sa large part prépondérante dans ces poussées de *mauvaise humeur* noire qui, malgré tout et quoi qu'on en ait, gênent toujours un peu, très souvent beaucoup, le libre essor de la charité dans le cœur et la lucidité du jugement de l'esprit.

N'empêche que l'*acedia*, dans ses répercussions matérielles et morales, constitue un état dangereux. Mauvaise humeur, tristesse et colère, sont de vilaines conseillères. Il est toujours à craindre que des bas-fonds d'où elles émanent, leurs suggestions ne finissent par monter jusqu'au domaine de l'esprit et à s'y faire bien accueillir. Sur un terrain ainsi préparé ces mauvais germes éclosent en désordres réels de la volonté, et c'est la porte ouverte à bien des misères.

Ceci explique le soin que mettent les directeurs de conscience, les moralistes et les maîtres d'ascétisme à tirer l'âme de cette fondrière où sa marche devient fatalement mal assurée, ses chutes graves possibles et facilement probables. C'est au fond, nous l'avons déjà dit, sous une forme un peu différente, et avec une légère nuance de variété, toute l'affaire de la tiédeur, de la paresse, ou nonchalance spirituelle, avec ses conséquences laxistes au double point de vue du jugement et de l'opération pratique. C'est un affadissement de la conscience, occasionné surtout par les révoltes de la sensibilité, toujours prête à trouver qu'on lui fait payer trop cher, au prix de pénitences trop cuisantes, le bonheur moral qui consiste substantiellement dans l'amour de Dieu comme fin dernière, dans l'observation des préceptes comme moyens d'y arriver.

Soit dit en passant, *acedia* vient du verbe *aceo, acere*, aigrir, tourner à l'acide, devenir répugnant ; d'où *acedior, ari*, supporter avec peine, rechigner ; et *acedia*, que beaucoup de lexiques traduisent par « mauvaise humeur. »

Q. — L'opinion de Génicot *(De Eucharistia qua sacrificium*, cap. II, *De obligatione celebrandi*, n. 230, VI) est-elle assez probable pour être suivie en pratique ? Voici le passage :

« Sub iisdem conditionibus (je pense que ces conditions sont : si reditus... omnino deficiant sine culpa ulla illius cui onus eas celebrandi incumbat — vel si iidem reditus minuuntur) omitti poterunt ex toto vel ex parte missæ manuales si pecunia pro stipendio accepta ex toto vel ex parte periit, puta *furto sublata*. Supponendum tamen est pecuniam illam non esse mixtam cum reliquis bonis illius qui missarum obligationem acceptavit, vel ab iis iterum fuisse separatam, puta ut tertio celebraturo tradantur. »

Si des intentions de messes sont envoyées v. g. à un missionnaire, et les honoraires envoyés aussi, v. g. par lettre chargée contenant un billet de banque, et que la lettre soit perdue en route par naufrage, l'obligation de célébrer les messes est-elle éteinte ?

R. — L'opinion de Génicot formulée dans le texte auquel vous faites allusion ne nous paraît pas admissible, et cela pour deux raisons principales, dont l'une, d'ordre extrinsèque d'autorité, sera proposée à la fin de notre réponse, et l'autre, d'argumentation rationnelle, que voici.

L'obligation qu'a le prêtre de célébrer une messe en retour du *stipendium* qu'il a reçu à cet effet de la part des fidèles est une obligation *personnelle* et non point une obligation *réelle*. Expliquons-nous bien clairement.

En droit, l'obligation « réelle » est celle qui reste pour ainsi dire attachée indissolublement à la chose ou à l'objet qui en est le fondement originel. L'obligation suit la condition de ce fondement, s'y proportionne, s'identifie si bien avec lui que, si le fondement vient à disparaître, l'obligation disparaît avec lui, et, *vice versa*, subsiste tant qu'il subsiste lui-même.

Prenons par exemple le cas d'un dépôt. L'obligation que j'ai de vous rendre la chose que vous avez mise en dépôt chez moi est une obligation *réelle*, en ce sens évident que *res clamat domino*, et, quoi que je fasse, cette clameur fondamentale m'empêchera toujours de disposer de la chose ainsi confiée. De même pour un objet en nature que vous m'auriez prêté. A aucun moment je ne deviens propriétaire de l'un ou de l'autre, et, si j'ai le devoir de « rendre, » ce devoir n'est en définitive que le devoir de respecter votre droit toujours vivant dans la chose qui le porte avec elle en sa propre entité. On voit très bien comment en tout ceci l'obligation n'est pas simplement et exclusivement personnelle, la personne du détenteur provisoire de la chose d'autrui n'étant qu'une sorte d'intermédiaire conservateur du droit d'autrui, et tenu comme tel aux seules obligations strictement correspondantes.

Supposons maintenant le cas d'un véritable contrat commutatif où il y a, de part et d'autre, un fait qui engage les responsabilités personnelles de justice. Vous donnez à un commission-

naire une certaine somme à l'avance, une pièce de cent sous, pour qu'il aille demain porter une lettre à telle adresse déterminée. Il accepte. Dès lors la pièce de cent sous, qui n'était que la condition du contrat, disparaît pour faire place à l'obligation toute personnelle désormais, d'accomplir la mission donnée. C'est ce qui se passe dans tous les contrats *do ut des, do ut facias, facio ut des.*

La pièce de cent sous *non clamat domino;* elle est bien et dûment aliénée et passée dans le domaine de celui auquel la propriété en a été transférée. Elle peut devenir ce qu'elle pourra entre ses mains, se perdre, être dépensée n'importe comment et n'importe quand ; le devoir de faire le travail stipulé suit quand même la personne de celui qui s'y est engagé *simpliciter* sous la seule condition que son co-contractant verserait une fois pour toutes le prix convenu.

La différence est grande entre ces deux genres d'obligations au point de vue pratique de l'accomplissement du devoir qui en résulte. En cas d'obligation réelle, celle-ci dure tout juste autant que la chose à laquelle elle est pour ainsi dire rivée. Si le livre que vous m'avez prêté, si le dépôt que vous m'avez confié disparaît entre mes mains, sans bien entendu qu'il y ait de ma faute, l'obligation disparaît aussi et je ne suis tenu à rien du tout désormais envers vous. Vous êtes victime d'un accident fâcheux, c'est vrai, mais vous n'avez pas, en bonne justice, le droit de m'en rendre responsable, puisque je ne le suis pas réellement. N'étant à votre endroit ni injuste damnificateur ni détenteur actuel *rei alienæ,* vous n'avez rien à me réclamer.

Tout autre est le cas de notre commissionnaire. Pour une somme d'argent il s'est engagé à une œuvre, parallèle et distincte, indépendante en soi de l'argent versé, lequel est tombé dans son domaine et devenu sa propriété indivise. Si, par cause majeure indépendante de sa volonté, il vient à perdre sa pièce de cent sous le long de la route, il reste tenu quand même à fournir le travail convenu. L'obligation est inhérente à sa personne, et non point matériellement à la pièce que vous lui avez donnée.

Or, c'est ce qui arrive dans le cas des « messes manuelles » que vise la solution morale qui est en cause pour le moment. Le contrat *do ut facias,* quand aucune condition suspensive, de gage ou garantie, n'intervient entre les contractants, engendre, ici comme ailleurs, une obligation personnelle. Si vous perdez le long du chemin la pièce de deux francs qu'on vous a remise pour honoraire d'une messe, l'on ne comprendrait pas plus que vous vous considériez comme exempté de l'obligation contractée, que dans le cas identique du commissionnaire de tout à l'heure. Le devoir de justice a, si l'on veut, sa cause occasionnelle dans la remise de la pièce, mais il est en réalité indépendant de celle-ci, et donc subsiste, quel que devienne le sort du prix versé.

Telle est au surplus la théorie et la pratique courante de toutes les conventions contractuelles analogues dans les relations humaines de justice commutative. Conclusion : il faut se tenir pour obligé de dire les messes promises contre versement effectué d'honoraires correspondants, même dans le cas où ces honoraires viendraient à sortir des mains du prêtre sans la moindre faute ou négligence de sa part, en cas de vol par exemple. Outre que cette solution est doctrinalement exacte, il convient d'en bien persuader les fidèles, que la thèse opposée indisposerait fortement s'ils venaient à savoir que, malgré leur argent donné, le prêtre ne dit les messes qu'autant que la tranquille possession de cet argent lui reste garantie jusqu'au moment de leur célébration.

Ce qui a pu induire Génicot en erreur, c'est très probablement la solution toute différente qu'appelle l'hypothèse des messes *fondées.* Là, en effet, nous avons, non seulement une somme d'argent versée à fin de célébration de messes, mais aussi une condition très nettement exprimée quant à la garantie réelle de l'obligation dans la conservation d'un capital qui sert de gage perpétuel. Toute obligation de justice « fondée » sur gage est évidemment une obligation *réelle* et non pas seulement personnelle, et qui est exposée à suivre le sort du gage. On sait cela de part et d'autre au moment du contrat, et, si le gage vient à faire défaut, personne ne peut justement se plaindre de l'inexécution des charges correspondantes. Rien de pareil pour les messes manuelles. Le prêtre accepte l'obligation sans autre garantie objective de justice que la remise de l'honoraire, et le fidèle ne donne son argent que sous cette condition d'obligation personnelle et immédiate, sans autre préoccupation de garantie qu'on ne lui demande point et qui n'est jamais à supposer dans les engagements de cette espèce.

Génicot semble légitimer son sentiment par une distinction : Si l'argent reçu, dit-il équivalemment, est confondu dans la masse commune pécuniaire du prêtre, mêlé dans un tiroir avec son argent propre, il reste tenu de dire les messes promises, malgré le vol de la masse toute entière, tandis que, si les honoraires avaient été « mis à part, » le vol ferait disparaître l'obligation. Ceci prouve bien que, d'après l'auteur, l'obligation est « réelle » en principe et le reste tant qu'il n'y a pas confusion de l'argent reçu avec un autre, alors qu'elle deviendrait « personnelle » au moment du mélange.

Voilà qui nous paraît tout à fait insoutenable. Le devoir de justice résultant de l'honoraire reçu est, en principe, personnel ainsi que nous l'avons montré. Mais, de plus, il ne peut appartenir à la fantaisie du prêtre de le rendre réel ou personnel à son choix, suivant qu'il veut bien mêler ou ne mêler pas l'argent reçu avec son propre bien. La qualité fondamentale du caractère personnel ou réel d'une obligation contractuelle est chose un peu plus objective que cela, chose en tout cas qui

doit se trouver fixée au moment du contrat, et non pas sujette à transformation au gré de l'un seulement des deux contractants, et cela d'autant plus que, loin d'être implicitement accordé, le consentement de l'autre partie n'est pas du tout à présumer en pareil cas.

Il nous paraît difficile de soutenir la thèse de Génicot pour une autre raison encore, extrinsèque et d'autorité celle-là. On n'a pas oublié le récent document où le Saint-Siège a légiféré de façon assez précise à propos des honoraires de messes. Or, dans l'article 6 de ce décret [1] on lit que, si un prêtre confie à d'autres les messes qu'il a reçues, il reste obligé et responsable de leur célébration intégrale, quoi qu'il advienne des honoraires. Voilà qui est bien clairement sanctionner le caractère personnel de l'obligation contractée à l'égard du fidèle de qui provient en premier lieu l'honoraire. Si la théorie de Génicot était vraie, le prêtre qui transmet un honoraire à son confrère pourrait toujours se dire : Puisque je n'ai plus l'argent, je ne suis plus tenu à rien. Or il reste tenu ; donc, l'obligation ne suit pas le sort de l'honoraire ; donc, elle incombe à la responsabilité personnelle au sens juridique du mot.

Que si l'on dit à cela que l'Eglise a seulement entendu, dans la prescription susdite, imposer par voie de précepte législatif un surcroît de précautions pour la célébration des messes, et non pas interpréter un point de droit naturel de justice, ce qui laisserait la controverse pendante, nous répondons que l'Eglise parle *secundum subjectam materiam*, et donc qu'en une question de justice elle ne peut que déclarer un point de justice.

Elle ne crée pas l'obligation, elle la constate ; et la formule qu'elle emploie est, il faut en convenir, d'une clarté telle qu'elle enlève toute apparence de probabilité à l'opinion que nous combattons.

En tout cas, fût-elle, malgré tout, encore spéculativement probable, nous ne voudrions point quand même la soutenir en pratique, en raison des dangers évidents qu'elle présente, dangers d'illusions faciles du côté du prêtre, dangers de méfiance trop fondée du côté des fidèles.

Q. — Un homme lié par serment de règle dans une société religieuse ayant ses règles approuvées pourrait-il faire les 3 vœux religieux en particulier envers son confesseur et directeur ?

Quelle serait alors la différence entre lui et un religieux proprement dit au point de vue canonique ?

[1] Voici le texte de l'article en question : « Qui missas a fidelibus susceptas, aut utcumque suæ fidei commissas, aliis celebrandas tradiderint, obligatione tenentur usquedum peractæ celebrationis fidem non sint assecuti, adeo ut, si ex eleemosynæ dispersione, ex morte sacerdotis, aut ex alia qualibet etiam fortuita causa in irritum res cesserit, committens de suo supplere debeat, et missis satisfacere teneatur. » (S. C. Conc., Decret. *Ut dubita*, art. 6, 11 maii 1904).

R. — Il résulte de l'enseignement unanime des auteurs que les vœux religieux ne peuvent exister que par la *profession religieuse*. Or, cette profession est définie : *promissio libere facta et legitime acceptata* [1].

De fait, la profession religieuse est un *contrat* entre un individu et une communauté approuvée par l'Eglise, avec de mutuelles obligations. Il suit de là que, seul, le supérieur légitime déterminé par les constitutions peut recevoir la promesse et engager l'Ordre.

Or, on ne voit nulle part que le confesseur ait reçu du droit, général ou particulier, la permission d'accepter la profession des individus qui habitent sans vœux dans une maison religieuse.

Sans doute, l'individu en question peut faire les trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance entre les mains de son confesseur, mais ces vœux sont privés et ne procurent pas le bénéfice de la profession religieuse.

Q. — Pour l'érection du tiers ordre, est-il nécessaire que la feuille des pouvoirs obtenus des supérieurs franciscains soit approuvée *personnellement* par l'évêque du diocèse, *ou suffit-il du visa* ou de l'approbation de son vicaire général ?

Cette érection a eu lieu dans ma paroisse avec la simple approbation du vicaire général.

R. — Pour l'érection d'une nouvelle congrégation d'un tiers-ordre séculier quelconque, soit dans une église de l'Ordre, soit dans une autre église, il faut le consentement de l'évêque diocésain, ainsi que l'a déclaré la S. C. des Evêques et Réguliers le 13 mars 1744 : « An PP. Reformatis liceat erigere in eorum ecclesia dictum Tertium Ordinem absque licentia Ordinarii ? — Resp. Negative [2]. »

Les auteurs toutefois font deux remarques au sujet de cette permission épiscopale :

1° Bien que la forme *écrite* soit mieux dans les intentions du droit, le consentement *oral* est cependant valide.

2° Il n'est dit nulle part que l'omission de cette formalité soit sous peine de nullité, de sorte que l'érection serait valide même en l'absence de la permission épiscopale [3].

Nous concluons de là que, si le droit réserve à l'évêque l'autorisation à donner pour l'érection d'un tiers ordre, on doit conclure, par analogie avec la législation des confréries, que le vicaire général ne peut la donner sans un mandat particulier [4].

Toutefois, l'absence de mandat spécial pour le vicaire général ne rend pas nulle l'érection d'une fraternité.

---

[1] Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I, p. 138. — Ferraris, V° *Professio regularis*, n. 1. — Reiffenstuel, lib. III, tit. XXXI, n. 157.

[2] Bizzarri, *Collectanea*, 1885, p. 364.

[3] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. II, p. 496. — Cf. Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 45.

[4] Tachy, *Les Confréries*, 2e édit., n. 40.

Q. — Il y a dans les statuts du tiers ordre de Saint-Dominique un point qui prescrit aux tertiaires de revêtir l'habit dominicain après leur mort. Est-ce facultatif ou obligatoire? De quelles faveurs se priverait une tertiaire qui ne voudrait pas qu'à sa mort on la revête de l'habit de son Ordre?

R. — « La règle du tiers ordre de Saint Dominique, dit Pallard, n'oblige point sous peine de *péché*, même *véniel*, excepté dans le cas de mépris et dans les choses ordonnées ou défendues par les commandements de Dieu et ceux de l'Eglise [1]. »

Il suit de là que l'article de la règle qui prescrit aux tertiaires de porter l'habit dominicain après leur mort, n'oblige pas sous peine de péché, même véniel, et que les membres du tiers ordre de Saint-Dominique ne sont pas tenus à demander explicitement à leurs héritiers de leur rendre ce service posthume.

Peuvent-ils, cependant, défendre de les revêtir de l'habit dominicain après leur mort? — Disons tout d'abord que l'on ne voit pas quel motif plausible ils pourraient invoquer pour se permettre cette défense. Peu doit leur importer le costume dont on revêtira leur cadavre, puisque toute sensation aura disparu.

Toutefois, cette défense ne fait perdre aucun privilège, comme on peut s'en convaincre par le nouveau Sommaire publié le 13 juin 1906 [2] : il n'y est fait aucune mention de ce point de la règle comme condition pour gagner les indulgences et profiter des privilèges du tiers ordre de Saint-Dominique.

Q. — Une maison d'habitation est précédée d'un jardin entièrement clos. Est-ce la situation de la maison elle-même, — ou celle de la porte d'entrée au jardin qui longe la rue, — qui détermine à quelle paroisse appartiennent les habitants de cette maison ?

R. — Les canonistes ont adopté l'adage suivant : *Aditus dat normam jurisdictionis*.

De quelle porte veulent-ils parler ? Tout l'ensemble des décisions diverses rendues au sujet des maisons qui ont plusieurs portes sur des paroisses différentes, sans parler d'une manière expresse de la porte même de la maison, ne peuvent guère s'entendre que de cette porte du *bâtiment*, à l'exclusion de la porte du *jardin* ou du parc, fût-elle l'unique porte de sortie de la propriété [3].

Nous avons cependant entendu contester ce principe ; aussi, dans la pratique, il faut demander une solution à l'administration diocésaine, en faisant défendre ses droits par des canonistes de profession.

Q. — Un jeune prêtre est appelé auprès d'une moribonde enceinte. Un médecin catholique l'accoste et lui parle en ces termes :

— Monsieur l'abbé, un seul moyen est à notre disposition pour rétablir la santé de cette malade. Il faut mettre au monde l'enfant de 7 mois qu'elle porte dans son sein. L'enfant ne vivra pas, mais il sera baptisé et la mère sera sauvée.

— Docteur, lui répond le ministre de Dieu, je vous défends de faire une pareille action, et cela pour les trois raisons suivantes : 1° Il est écrit : « Vous ne tuerez point. » 2° Il n'est donc pas permis de détruire un être humain, qu'il soit dans les entrailles de sa mère ou qu'il en soit sorti. 3° La fin ne justifie jamais les moyens.

Qui a tort ? Qui a raison ?

R. — Le prêtre a raison, comme tout prêtre au courant de la question, sachant sa théologie ; et le médecin a tort, comme presque tous les médecins sur ce sujet-là, en raison des préoccupations médicales immédiates et d'un courant d'opinion qui leur font perdre de vue les principes profonds de morale que met en jeu ce problème fameux. Vous en trouverez la résolution détaillée dans tout manuel de morale quelconque, ou, si vous le voulez, dans les colonnes de l'*Ami* qui a eu plusieurs fois l'occasion de s'expliquer avec détail. Comme ouvrage très spécial sur la question vous pourriez consulter Eschbach : *Disputationes physiologico-theologicæ*.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Notre vieille Flandre *depuis ses origines*, par l'abbé Ch. Vandepitte. — Deux vol. gr. in-8 de XXXII-398 et 540 p., 12 fr. — Paris et Lille, Taffin-Lefort.

On aime la Flandre au pays flamand ; et l'on sait la faire aimer. Voici deux volumes d'érudition, de vaste et minutieuse érudition, qui passionnent et captivent à l'égal d'un récit d'aventures. Tout ce passé flamand revit et palpite ici comme palpitait l'âme flamande elle-même aux siècles féconds du moyen âge. Mais est-ce à nos lecteurs qu'il est besoin de rappeler quel admirable don de vie possède M. Vandepitte et comme il sait répandre son âme généreuse sur tout ce qu'il touche, histoire ou catéchisme ?

Aussi bien, c'est un pays merveilleux que cette Flandre, prédestinée par sa situation géographique même à une haute fortune, carrefour commercial des peuples du Nord ; terre amphibie par sa conformation géologique, menacée sans cesse par les revendications de la mer ; amphibie aussi et longtemps indécise dans sa mouvance politique, ballottée pendant des siècles entre l'Empire, la France, l'Angleterre, la Bourgogne, l'Autriche, l'Espagne, mais passionnée toujours d'indépendance et indomptable dans ses espoirs d'affranchissement ; terre de lutte et d'effort, de labeur patient et tenace, de vie intense (avant l'Amérique) ; mais terre aussi d'idéal, de haute culture intellectuelle et de doux mysticisme, siège d'une puissante Université régionale et de vingt collèges florissants, berceau d'une incomparable efflorescence artistique au couchant du moyen âge ; — terre surtout profondément religieuse : « Nulle part peut-être, dit M. Salembier dans sa magnifique Lettre-préface, la race n'a été plus fortement imprégnée et marquée de foi profonde et agissante, pénétrant dans tous les détails de la vie... Les vieilles abbayes n'ont

[1] Pallard, *Recueil de Tiers Ordres*, p. 96.
[2] *Analecta*, 1906, p. 406.
[3] *Ami*, 1891, p. 325 ; 1906, p. 1026 — *Analecta*, 1906 p. 333.

été nulle part plus nombreuses et plus florissantes que chez nous. Il faut remonter dans l'histoire aux *laures* de l'ancienne Palestine, aux monastères égyptiens de Scété, de Nitrie ou de Tabenne, pour trouver des communautés monastiques en plus grand nombre que sur les bords de l'Aire, de la Lys, de l'Escaut, et surtout de la Scarpe, le fleuve bénédictin par excellence. »

Ces deux volumes débordent de faits. M. Vandepitte a tout exploré du passé de sa chère vieille Flandre, de « notre vieille Flandre » ; et il a tout groupé, tout classé, tout distribué avec une méthode, un goût que seul inspire un profond amour, en des perspectives d'une clarté avenante et d'une harmonie achevée. On passe sans effort par les émotions les plus fécondes, scènes de défense nationale et créations douces de l'art flamand, mysticisme des *Frères de la vie commune* et sauvageries calvinistes du XVIe siècle, pour arriver à la Révolution et à la Terreur. M. Vandepitte s'est livré ici à un travail de patience qu'il serait bien utile de réaliser pour tous nos diocèses : il a reconstitué la double liste de tous les prêtres insermentés et de tous les assermentés du diocèse actuel de Cambrai (formé, comme on sait, de parties des anciens diocèses de Cambrai, Tournai, Arras, Ypres, Saint-Omer). On trouvera cette liste en appendice à la fin du tome II. On y trouvera une Table alphabétique des matières infiniment précieuse par sa précision même et son développement sur 35 pages à 2 colonnes (en caractères quasi lilliputiens). Une illustration d'un goût exquis nous remet sous les yeux les plus illustres chefs-d'œuvre de l'architecture flamande.

Tant de vie, tant de richesse, de grandeur, de poésie en ce joyau du pays de France qui s'appelle la Flandre ! Le travail de M. Vandepitte suscitera-t-il des émules ? Nos autres provinces auront-elles, comme cette Flandre privilégiée, la fortune de trouver un historien qui mette à les aimer tant d'intelligence, de conscience et d'enthousiasme ? Il est certain que la Flandre a un passé incomparable (ce qui ne veut pas dire que le présent y soit indigne du passé : bien au contraire) : dès le temps de la Renaissance, le vieux Guichardin disait que « la Flandre est une ville continue, » et le cardinal Giraud, au siècle dernier : « C'est une France abrégée. » Mais enfin toutes nos provinces ont leurs gloires ; et la beauté de la Flandre, loin d'être décourageante, doit, comme toutes les beautés saines, être faite plutôt pour susciter de nobles émulations et mettre en mouvement nos ardeurs laborieuses.

Demifous et demiresponsables, par J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier, lauréat de l'Institut. — In-8 de 298 pages, 5 francs. — Paris, Alcan.

Le titre de ce livre nous annonce une des questions les plus graves qui soient pour le médecin comme pour le psychologue, pour le juriste comme pour le directeur de conscience, et le nom de l'auteur suffit à nous dire qu'elle est traitée ici non pas seulement avec une compétence scientifique qui est l'une des premières du monde, mais aussi et surtout avec une rare hauteur de vues et de conscience chrétienne.

Entre la folie et la raison, entre la responsabilité et l'irresponsabilité, il y a des degrés, des états intermédiaires, il y a des demifous et des demiresponsables. Cela, tout le monde le sait, le plus vulgaire bon sens le constate, mais les données du bon sens gênent parfois étrangement les gens de science et les gens de loi. Que faut-il que la société fasse des demifous ?

Elle ne peut pas les traiter comme les criminels vulgaires, comme des gens pleinement responsables, puisqu'ils ne le sont qu'à demi ; et d'autre part, comme ils sont nuisibles, il faut bien aussi qu'elle puisse se garer de leurs méfaits, et qu'elle ne leur laisse pas une impunité absolue.

Mais, tout en se garant contre eux, elle n'a pas le droit cependant (ni n'en aurait le pouvoir) de les tenir sous clef hermétique, puisqu'enfin ils ne sont pas fous complètement et que d'autre part, s'ils sont nuisibles, ils sont utiles aussi et qu'on ne peut nier la haute valeur sociale de nombre d'entre eux.

C'est là le fait indéniable : il y a des demiresponsables qui ne peuvent être traités ni comme des aliénés irresponsables ni comme des raisonnables responsables.

C'est là le fait que pourtant des juristes ou des médecins ont essayé de nier en ces derniers temps, pour se tirer des questions difficiles qu'il pose, niant la demi-responsabilité et prétendant qu'il n'y a pas de milieu et que l'on est libre ou qu'on ne l'est pas, — ou bien, à l'extrême opposé, niant toute liberté et toute responsabilité.

Une négation n'est pas une solution. Après comme avant ces négations, la question de la responsabilité atténuée reste intacte. Nos lecteurs en savent la gravité, et quelle place elle prend dans notre Traité théologique des Actes humains. Le docteur Grasset la reprend ici à un point de vue rigoureusement médical. Il démontre donc, puisqu'il faut la démontrer, l'existence des demifous :

1° Par le sens commun lui-même et par la place qu'ils occupent dans la littérature : la multitude des héros demifous qui défraient le roman et le théâtre chez tous les peuples et dans tous les temps est bien une première preuve de leur présence abondante dans les sociétés de tous les siècles ;

2° Il réfute les objections faites à la théorie des demifous. — On objecte, par exemple, que la personne humaine est une et indivisible : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; ce n'est pas de cette personne humaine que le médecin s'occupe quand il étudie la question de la folie : la folie est une maladie, non de l'âme, mais du corps, et le médecin s'occupe des corps, c'est-à-dire des organes par où cette personne manifeste sa vie, organes qui, s'ils sont soumis à l'unité vivante, restent cependant eux-mêmes essentiellement multiples, complexes et divisibles... — On objecte encore la continuité du plus raisonnable au plus fou, du plus responsable au plus irresponsable, de l'animal le plus inférieur jusqu'à l'homme, du déterminisme absolu au libre arbitre : continuité sans interruption, dit-on, donc pas de différence essentielle, donc pas de liberté, pas d'humanité, tous animaux ! tous irresponsables !...

3° (Et ceci est le chapitre capital de l'ouvrage, p. 63-131) il démontre l'existence des demifous d'après la neuroclinique contemporaine : *a)* classification des fonctions et des actes psychiques en général : illusions et hallucinations, obsessions, délires, impulsions, aboulies et paraboulies, troubles de la cénesthésie, troubles de l'idée du moi et de la personnalité, troubles du psychisme social, troubles du psychisme sexuel et familial (troubles hypo et troubles para), — *b)* maladies dans lesquelles on observe la demifolie, ou classement méthodique des psychopathies : manie, mélancolie, confusion mentale, déséquilibrations, dégénérescence (dégénérés supérieurs, moyens ou inférieurs), épilepsie, hystérie, neurasthénie et psychasthénie ;

4° Valeur sociale des demifous : la demifolie est très compatible avec la supériorité intellectuelle, avec le talent ou même avec le génie : ce qui ne veut pas dire du tout qu'elle y soit identifiable et que le génie soit une névrose (théorie Lombroso) : une seule chose est scientifiquement démontrée, c'est la coexistence *fréquente*, chez les mêmes sujets, de la supériorité intellectuelle et de la névrose : mais, qui dit coexistence, ne dit pas filiation, ni rapport de cause à effet : bien au contraire : la névrose, loin d'être la cause de la supériorité intellectuelle, lui est un obstacle ; elle est la plaie, la complication de la supériorité ; elle peut donner au génie sa force d'impulsion, mais trop souvent aussi elle le limite (et contre le docteur Grasset, je crois qu'il y a du vrai dans la boutade de Faguet disant que, si la névrose paraît plus fréquente chez les supérieurs, c'est parce qu'on les connaît mieux) ;

5° Droits et devoirs de la société vis-à-vis des demi-fous : *a)* traitement et prophylaxie : possibilité d'une prophylaxie individuelle, familiale et sociale de la demi-folie ; surveillance médicale du mariage, de la formation de l'enfant et du citoyen ; règles d'hygiène générale pour les prédisposés aux maladies du système nerveux ; — *b)* les demifous devant la justice et la terrible question de la responsabilité limitée ou atténuée (p. 218-272).

Livre d'une érudition immense, technique mais toujours d'une clarté limpide, et d'une lecture captivante, reposante aussi et agréable grâce à la multitude de faits et d'exemples apportés à l'appui des vérités énoncées. Une table alphabétique des matières très développée (12 pages sur 2 colonnes) facilite beaucoup les recherches : il y a là tout un défilé humiliant d'une série de grands hommes ou de pseudo-grands hommes de toutes les littératures et de toutes les histoires.

Souvenirs d'un engagé volontaire. *(Belfort (1870-1871),* par Marcel Poilay. Préface de Maurice Barrès. — In-12 de XII-262 pages, 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Voici de l'histoire, et de la plus vivante. Ce n'est pas de la tactique, ni de la stratégie, ni de la diplomatie, ni des dissertations philosophiques sur les événements : ce sont les faits eux-mêmes, croqués au jour le jour, des impressions, des anecdotes, de l'entrain, de la belle humeur, de la jeunesse, du patriotisme. Pas de lamentations. Un accent franc et direct. Une émotion profonde et qui ne s'étale pas. Notre jeune engagé avait vingt-sept ans, il était commis d'agent de change à Paris quand un souffle de patriotisme l'a emporté à Belfort, sous le feu de l'ennemi. Quelle bonne action il fait aujourd'hui, de fixer sur le papier, pour les générations nouvelles, ces souvenirs héroïques !

Son nom désormais est lié au souvenir de la résistance indomptée de Belfort, et les historiens du siège iront chercher dans son livre, dit Maurice Barrès, « ces menus faits qui donnent l'impression vraie des événements et comme la couleur des temps. »

Eléments de philosophie biologique, par Félix Le Dantec, chargé de cours à la Sorbonne. — In-12 de IV-298 p., 3 f. 50. — Paris, Alcan.

On a fait à M. Le Dantec une réputation scientifique fort sonore. S'il la méritait, il aurait un peu plus de philosophie que n'en révèlent ses ouvrages. Il a un réel talent de vulgarisateur ; mais nul savant authentique ne s'embarquerait en généralisations aussi hâtives qu'il fait, ni en ces intempérances d'affirmations dont il est coutumier. Nous avons dit quelque chose l'autre jour de son récent livre sur l'*Athéisme ;* mais, alors même qu'il n'affiche pas en termes exprès son athéisme, on sent que Dieu est toujours là qui l'importune, et que la science pour lui n'est point un but et sa fin à elle-même, mais le moyen d'atteindre une fin ultérieure qui n'est autre que de biffer Dieu de l'esprit humain.

Il a beaucoup écrit. Les *Eléments* qu'il publie aujourd'hui sont comme un coup d'œil en arrière ; il y résume les points les plus importants de son œuvre.

Deux parties. — Dans la Ire, il s'attache à fixer les méthodes de la Biologie ; il montre que, à côté de la méthode générale des sciences physiques, la Biologie peut employer aussi une méthode propre (la méthode *pathologique)* qui en fait une science fermée : — mais l'une et l'autre méthode aboutissant à des résultats qui concordent, il se hâte d'en conclure que tous les phénomènes de la biologie se réduisent à des établissements d'équilibre (p. 155) ; qu'il n'y a rien dans la vie qui soit inaccessible à la mécanique, qui enlève de sa légitimité au « rêve grandiose de la mécanique universelle » (p. IV).

Dans la IIe partie, il étudie les questions les plus propres à illustrer les méthodes exposées dans la première, et s'applique surtout à donner une formule scientifique à l'évolution individuelle et à l'hérédité des caractères acquis, — d'où il conclut sur la formation des espèces et l'apparition de la vie : la formation des espèces n'est plus un problème aujourd'hui, car « la théorie transformiste » est « aujourd'hui acceptée *sans discussion* par *tous* les savants » (!!) : « Un transformiste d'aujourd'hui est en droit de dire : Donnez-moi un protoplasma vivant et je referai l'ensemble du règne animal et du règne végétal. » — Seulement, voilà ! qui nous donnera ce protoplasma vivant ?

Il avoue que « le problème de la synthèse d'un protoplasma vivant reste entier » ; que même nos connaissances sur les colloïdes sont trop rudimentaires encore pour nous laisser espérer de réaliser avant peu la fabrication d'une cellule ; mais qu' « on y arrivera un jour, par une analyse méthodique permettant une synthèse raisonnée » ; — que le problème sera « peut-être résolu par hasard » (!) ; que peu importe au surplus :

« Quand la synthèse effective sera obtenue, elle n'étonnera pas ; elle sera d'ailleurs *parfaitement inutile ;* car, avec les connaissances nouvellement acquises par les savants, il n'est plus nécessaire à un esprit éclairé de voir fabriquer du protoplasma, pour être convaincu de l'absence de toute différence essentielle, de toute discontinuité absolue entre la matière vivante et la matière brute. »

C'est le dernier mot de son livre, j'allais dire de son Evangile. Moins critiques que saint Thomas et que les apôtres, nos « savants » n'ont plus besoin de voir pour croire ; et ce à quoi ils nous demandent de croire, ce n'est plus simplement une résurrection, mais c'est la création même de la vie !

Fénelon et Mme Guyon. *Documents nouveaux et inédits,* par Maurice Masson, prof. de littérat. française à l'Université de Fribourg (Suisse). — In-12 de XCV-379 p., 3 fr. 50. — Paris, Hachette.

Le centre de ce volume est la correspondance dite « secrète » échangée entre Fénelon et Mme Guyon dans les deux premières années de leurs relations (1688-1689), alors que lui n'était encore qu'un très pieux et très spirituel abbé, déjà choyé pourtant et directeur fort prisé de quelques grandes dames, — et elle, la sainte femme excentrique qu'elle demeura toujours, vénérée de quelques philothées, redoutée des évêques qui la connaissaient, et aux prises avec l'autorité civile qui venait de la faire enfermer une première fois.

Cette correspondance avait été publiée déjà au XVIIIe siècle, à Lyon, en 1767-1768, par Dutoit, pasteur piétiste vaudois, très lié avec les disciples hollandais et allemands de Mme Guyon, fervent lui-même de celle qu'il appelait « femme divine, aigle mystique, ...la première sainte après la sainte Marie. »

Puis, en 1828, l'abbé Gosselin négligea de lui faire place dans son édition de la *Correspondance générale de Fénelon ;* et la conséquence en fut que tous ceux qui au XIXe siècle ont parlé de Fénelon, ont ignoré cette partie, capitale pourtant, de sa Correspondance, jusqu'en ces derniers temps, où M. Ritter (de Genève) en réédita les trente-huit lettres qui sont de Fénelon lui-même, tandis que Brunetière appelait un supplément d'enquête sur leur authenticité.

C'est ce supplément d'enquête que vient de fournir M. Maurice Masson, dans la magistrale *Introduction* où il nous fait pénétrer si avant dans l'esprit et le cœur de Fénelon. Chemin faisant, il a découvert quelques documents inédits et d'un vif intérêt : poésies de Fénelon adressées à Mme Guyon, fragments de la *Vie* de Mme Guyon (où elle raconte son union mystique avec « son fils bien-aimé »), correspondance de Mme Guyon avec le duc de Chevreuse. Il en publie les principaux ici, et utilise les autres dans son *Introduction.*

Ces lettres ne montrent point Fénelon sous un jour très grand. Elles n'aideront point à faire de lui un docteur de l'Eglise. Bien au contraire, ce n'est point lui qui ici est le directeur, mais le dirigé. C'est lui qui vient demander à une femme sans culture et sans esprit de lui montrer sa voie. Il lui confie l'avenir de sa vie intérieure. Jamais directeur n'eut sur une âme de femme une si forte prise que Mme Guyon sur Fénelon, devenu son fils d'adoption (il avait à cette date de 1688 trente-six ans, et était directeur de la communauté des *Nouvelles-Catholiques)*; et la méthode de direction de Fénelon ne sera désormais que du « guyonisme » à peine transposé. Comment cette femme a-t-elle ainsi réussi à renouveler jusque dans son fond un aussi rare esprit ?

Problème fort intéressant sans doute pour l'histoire du quiétisme en France. Nous ne prendrons point, pour le résoudre, occasion de cette correspondance. Elle nous montrerait Fénelon en posture trop fâcheuse, et qui ne serait pas exacte, étant posture d'exception. Au fait, les étroitesses et les inconsistances qu'il nous révèle ici, nous étaient déjà connues par le reste de sa correspondance : seulement, ailleurs ce sont traits épars, à peine sous-entendus : ici c'est un flot de confidences qui s'épanchent. Ce sont vraiment lettres de direction, lettres du dirigé à sa directrice, lettres où l'âme étale ses pauvretés avec une plénitude qui n'est l'effet ou que d'une sainteté éminente ou d'une passion déréglée. Nous sommes ici, indubitablement, en face d'une affection désordonnée et qui n'est pas selon Dieu, mais qui n'est pas selon la chair non plus, qui n'est pas sensuelle. Nul critique sérieux n'a songé à incriminer les mœurs de Fénelon dans ses rapports avec Mme Guyon : moins que jamais on les incriminera après cette publication. On les incriminera d'autant moins que les expressions de son amour sont plus extravagantes et d'une tendresse plus maladive, plus neurasthénique. Une âme gâtée y eût mis tout autrement de façons. La perversion chez Fénelon ne fut que dans l'esprit ; mais elle y était solidement installée, et l'on trouvera ici une nouvelle preuve de sa puissance d'illusion, et de l'appétit de chimérique qui le dévorait.

La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance, par Jacob Burckhardt. — Trad. de l'all. par Schmitt. — 2 vol. in-12 de 378 et 390 p., 7 f. — Paris, Plon.

Le livre de Burckhardt est, depuis plus de trente ans, classique en Allemagne, et, depuis une bonne vingtaine d'années, accessible au public français dans la traduction de Schmitt, en 2 vol. gr. in-8. L'édition d'aujourd'hui est la première qui paraisse sous le format in-12. On fera bien de ne pas la vulgariser sans discernement. Burckhardt était protestant. Sans être sectaire, sans rien avoir du tempérament d'un Michelet ou d'un Perrens, il accepte pourtant très facilement racontars et calomnies. Au surplus, il n'en abuse point outre mesure ; il est grave ; il n'appuie point en matière odieuse ; il ne met point sa gloire d'érudit à collectionner des scélératesses ou des impuretés ; il n'a jamais l'air de viser à nous composer un musée d'horreurs (comme ont eu l'air de le faire plusieurs chez nous, et Taine lui-même dans sa *Philosophie de l'Art)*.

Evidemment encore, il ne voit dans la papauté qu'une institution humaine ; et le malheur est que les côtés humains de la papauté aient été si terriblement saillants alors !

Tout le monde sait (au moins pour l'avoir vu citer souvent) que le travail de Burckhardt ne se rattache pas à l'histoire de l'art, mais plutôt à l'histoire générale, et porte moins sur l'exceptionnelle floraison d'art qui caractérise la Renaissance que sur le milieu qui l'a produite. C'est le tableau de l'Italie, — de la vie publique et privée de l'Italie du *quattrocento :* tyrans grands et petits, Guelfes et Gibelins, grandes maisons régnantes (Naples, Milan, Mantoue, Urbin, Ferrare) et Républiques, politique extérieure, la papauté de Nicolas V à Clément VII, — développement de l'individu : réveil de la personnalité, individualisme et cosmopolitisme, humanisme et passion de la gloire ; caractère de la raillerie moderne ; — résurrection et reproduction de l'antiquité, dans la forme artistique et dans la vie elle-même ; — découverte du monde (voyages, Colomb), de la nature, et de l'homme : c'est Michelet qui, le premier, je crois, a « découvert » que la Renaissance a « découvert » la nature et l'homme : et Michelet, poète lyrique, a le droit de se passer ces fantaisies : mais cet Allemand de Burckhardt est étourdissant quand il écrit majestueusement que « l'esprit italien (à la Renaissance) s'applique à la découverte du monde extérieur et ose le décrire et le figurer ; » — mœurs et religion, paganisme populaire, superstitions : ce sur quoi il est superflu de remarquer que tout ce que dit Burckhardt est vrai probablement, mais ce qu'il dit n'est pas toute la vérité : il dresse de longues listes d'incrédulités et de superstitions, listes qui sont authentiques sans doute et que l'on pourrait allonger : mais est-ce tout ? L'histoire ou la chronique enregistrent complaisamment et copieusement les scandales de l'humanité : mais tout cela n'est que l'écume de l'histoire, de la véritable et céleste histoire qui s'écrit dans les âmes sous l'œil et l'influx de Dieu et qui, grâce à Dieu, se révèle à nous avec une telle splendeur par la multitude des Saints et des Bienheureux dont la floraison est une des caractéristiques de l'Italie du XV^e^ siècle.

Faits et Pensées, par Ansbert Labbé. — In-16 de 170 p., 2 fr. — Paris, Plon.

On trouvera ici, — sur les causes finales, sur l'insuffisance de la Nature, son inconscience, sur Dieu et son éternité, sur l'âme et les maux dont elle souffre, sur la lumière supérieure de la conscience, réflexion des attributs de Dieu dans l'âme, — les méditations d'un esprit fort élevé et qui serait heureux d'aider d'autres âmes à s'élever, mais qui n'y réussira pas, parce que le fondement de son édifice est ruineux. Il proclame l'éternité de Dieu ; mais il n'ose répondre que par un *peut-être* à la question de l'immortalité de l'âme : il n'a trouvé, là-dessus, de certitude ni dans les religions, ni dans les philosophies, ni dans la science (p. III-IV) : — « Les religions comme les philosophies procèdent, plus ou moins, l'une de l'autre » (p. 161). — « Il y a assez de siècles que des rivalités religieuses, injustifiées, divisent mortellement les hommes ;... il est bien temps qu'elles disparaissent et que les religions s'unissent enfin dans la grande et généreuse communion à laquelle les convie la science » (p. 163).

Livre, encore une fois, d'une belle élévation et d'une gravité imposante, mais qui une fois de plus témoigne de la brièveté de la sagesse humaine quand elle est abandonnée à elle-même.

Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, *d'après des documents inédits*, par Jean Baruzi. — In-8 de 526 p., 10 fr. — Paris, Alcan.

Ouvrage d'une érudition étonnante et d'un intérêt palpitant, universel. Théologiens et controversistes, philosophes, politiques, historiens, tout le monde y trouvera son compte.

Leibniz fut un des génies les plus encyclopédiques et les plus synthétiques qu'ait connus l'humanité. Tout chez lui se tenait, s'enchaînait, se compénétrait. Il fut homme politique et diplomate d'une activité prodigieuse ; et c'est l'un des mérites de ce livre de montrer comment sa politique et ses écrits politiques, loin de s'expliquer par des motifs de médiocre intérêt, doivent toujours être présentés et ne se comprennent bien que

si on les présente comme inséparables de sa primordiale conception philosophique et religieuse qui était l'unification spirituelle de toutes les forces humaines dans la religion. Si l'essence du protestantisme est l'individualisme religieux, personne ne fut moins protestant que Leibniz, mais personne aussi ne fut moins catholique et n'eut moins le sens de la variété dans l'unité et de la liberté sous l'autorité.

A l'unification du monde tout doit être subordonné, et premièrement la politique internationale. Quand Leibniz inaugure sa carrière d'homme d'Etat, en 1667 (il avait vingt et un ans), il n'entend que bruits de guerres européennes. Ce n'est point pour cela que l'Europe a reçu la grâce du baptême. Il faut d'abord que l'Europe cesse de « conspirer contre elle-même. » Il faut qu'elle tourne ses forces contre son ennemi providentiel : le Barbare, l'Infidèle. La Suède et la Pologne, au lieu de se déchirer l'une l'autre, pénétreront dans la Sibérie et la Tauride ; l'Angleterre et le Danemark conquerront l'Amérique du Nord ; l'Espagne, l'Amérique du Sud ; la Hollande, l'Inde orientale ; la France s'attaquerait à l'Afrique « posée en face d'elle » et à l'Egypte.

C'est cette pensée de l'Egypte qui, à quelques années de là (1672), va devenir le pivot des combinaisons politiques de Leibniz. Louis XIV rêve de la prééminence sur toute l'Europe : Leibniz n'y est pas opposé : seulement, cette prééminence, il trouve chimérique de vouloir l'établir par la force des armes. Louis XIV veut ruiner la Hollande : « Mais, dit Leibniz, *la Hollande sera domptée en Egypte*, où elle ne peut se défendre. » Déjà la conception primitive de Napoléon ! L'Egypte, dit Leibniz, « c'est le lien, l'unique entrée terrestre des deux parties du monde : l'Afrique et l'Asie. » — « Quand l'Egypte sera occupée, le fondement de la puissance chrétienne sera posé en Afrique. » Par l'Egypte s'ouvrira la première voie économico-religieuse du monde : Egypte-Abyssinie-Afrique centrale ; Socotora-Madagascar ; Socotora-Australie ; Socotora-Inde-Japon-Chine.

A vol d'oiseau, ces vues semblent fantastiques. Quand on en suit le détail et la genèse à travers les manuscrits et notes de Leibniz, on constate au contraire qu'il avait un sens très concret de la réalité des choses. Il n'y renoncera jamais. Il a compté d'abord sur Louis XIV ; il comptera toute sa vie sur les Jésuites, dont il admire la souplesse et le génie d'adaptation en Extrême-Orient, et il leur restera fidèle jusqu'à sa mort (1716) ; et c'est dans le même espoir tenace que, à dater des dernières années du XVII[e] siècle, quand commencera à se révéler Pierre le Grand, il comptera sur Pierre le Grand pour ouvrir enfin l'Asie à l'expansion chrétienne.

Mais il faut une chrétienté. Sans la chrétienté une, telle que l'a conçue le moyen âge, tout échoue. L'union des Eglises, la réconciliation des catholiques et des protestants sera une des grandes pensées de Leibniz. Non pas de Leibniz seulement : car les nobles esprits du XVII[e] comme du XVI[e] siècle n'ont cessé de l'espérer et d'y travailler ; et, à l'époque même où Leibniz entre en scène, Rome se croit au moment de remettre la main sur l'Allemagne du Nord, grâce à la conversion du duc Jean-Frédéric de Hanovre (1651), en même temps que se dessine déjà, à quelques lieues de là, à l'Université d'Helmstedt, le mouvement théologique qui a failli faire d'Helmstedt, à la fin du XVII[e] siècle, l'Oxford allemand et le point de départ d'une recatholicisation de la théologie protestante. Rien n'aboutit cependant en dépit des efforts de Leibniz et de Bossuet.

C'est que ce n'est ni la science ni le génie qui déterminent les œuvres de Dieu. Ni Bossuet n'eut assez peut-être l'esprit d'humilité et de docilité qui a attiré les bénédictions de Dieu sur le mouvement d'Oxford ; ni Leibniz n'a jamais conçu la réunion comme un acte de soumission à l'Eglise romaine. Jamais ! Bien au contraire. Il ne voulait point de conversions isolées, ni de réunions d'Eglises l'une après l'autre : il voulait premièrement unir tous les protestants entre eux, « pour les affirmer et les magnifier dans leur attitude protestante, » pour les « organiser, » c'est-à-dire, en somme, pour les mettre en situation de traiter de puissance à puissance et d'imposer des conditions.

Une fois l'union réalisée, par exemple, c'eût été le despotisme et une réglementation dont jamais pape n'a songé. Leibniz se suppose un instant le pape de son Eglise idéale : il distribue entre les moines la recherche de la vérité et les œuvres de la charité, il assigne à telle congrégation les sciences naturelles, à d'autres la médecine et la chirurgie, à qui l'histoire ecclésiastique et l'histoire profane, à qui les langues orientales, à qui les étymologies et le soin de réparer « les ruines de la confusion de Babel, » à qui les sciences abstraites, la mystique, la poésie sacrée, etc., etc. Tous les généraux d'Ordres seront cardinaux, le Pape sera Général des généraux, chaque Ordre nommera plusieurs membres aptes au généralat, parmi lesquels sera élu le Pape ; le Pape sera le général des clercs et aura sur les séculiers un pouvoir identique au pouvoir du général sur son Ordre ; en même temps une vaste société, bientôt maîtresse du commerce européen, s'insinuera à travers la terre entière ; etc., etc.

Voilà de l' « unification. » Est-ce là l'unité dont l'Esprit-Saint est le principe pour son Eglise ?

Le livre de M. Baruzi est extrêmement intéressant et riche d'aperçus. Il expose avec beaucoup de vie le détail de toutes ces controverses et de ces polémiques. Avec loyauté aussi et objectivité, encore que l'auteur, ici ou là, ne semble pas toujours très au courant de la conception catholique (cf. p. 405, vues inexactes sur le culte de la sainte Vierge ; p. 319, note malencontreuse où l'on fait appel à « la doctrine si neuve et si profonde de M. l'abbé Loisy »). — La mention « documents inédits » qui figure au titre n'est pas une vaine formule : l'auteur a dépouillé les manuscrits de Leibniz, sa correspondance inédite, une masse immense de fragments parfois réduits à de simples notes marginales. Tout cela sera peut-être publié un jour : du moins le projet en a été conçu en 1901, lors de la réunion de l'*Association internationale des Académies*. Mais ce sera une entreprise à longue échéance.

Hors de l'Eglise point de salut, par le P. Hugon, O. P. — In-12 de XVI-336 p., 3 f. 50. — Paris, Téqui.

Un des plus beaux livres qui aient paru depuis longtemps sur l'Eglise, le plus beau que nous connaissions en français, écrit dans une langue forte et savoureuse, et surtout d'une doctrine toujours pleine et sûre. Au surplus, les principaux chapitres ont paru déjà dans la *Revue Thomiste* et ont été signalés longuement dans nos Causeries.

Le titre n'annonce qu'une question ; mais cette question est à la base même de l'institution ecclésiastique, et qui l'aura bien approfondie et pénétrée ne sera pas exposé aux vulgaires préjugés ou aux vaines timidités où l'on se laisse si facilement embarrasser quand on parle de l'Eglise.

Deux divisions fondamentales : 1° NÉCESSITÉ d'appartenir à l'âme de l'Eglise ; — 2° OBLIGATION d'appartenir au corps de l'Eglise.

La I[re] Partie nous remet sous les yeux les principales doctrines de la grâce : ce que c'est que l'âme de l'Eglise ; en quel sens le Saint-Esprit est l'âme de l'Eglise ; du principe intérieur infusé par le Saint-Esprit et qui est la forme même de la vie surnaturelle : la foi et le salut (vérités fondamentales de nécessité de moyen ; le salut des païens) ; la foi et les bonnes œuvres (erreurs du faux surnaturalisme : Wiclef, Luther, Baius, Jansénius, l'augustinianisme ; erreurs du naturalisme ; explication de l'axiome : *Facienti quod in se est*) ; — la grâce sanctifiante, forme propre du salut ; sa nécessité pour l'ob-

servation intégrale de la loi naturelle, — pour l'observation même du premier commandement de la loi naturelle, l'amour parfait de Dieu par-dessus tout, — pour les œuvres méritoires; — nécessité des grâces actuelles ajoutées à la grâce sanctifiante (la persévérance finale; les péchés véniels).

IIe Partie: ce que c'est que le corps de l'Eglise: visibilité de l'Eglise; place du sacerdoce et de l'état religieux dans l'Eglise; triple unité visible du corps de l'Eglise (unité de foi, de gouvernement, de culte); nécessité d'appartenir au corps de l'Eglise par le caractère baptismal et par les liens de cette triple unité; — qui sont ceux qui sont hors du corps de l'Eglise.

Nous avons eu souvent occasion de dire combien ces vérités sont capitales, nécessaires pour la solidité de la vie catholique. Elles sont fort ignorées cependant, et très négligées dans notre prédication. Le livre du P. Hugon est un service de premier ordre rendu à la diffusion de la doctrine chrétienne. Il n'est pas un catéchiste qui ne trouve à faire son profit des pages si lumineuses, si vigoureuses, si pleines de grandes et belles et pratiques choses.

Les Jésuites de la légende, par Al. Brou. — SECONDE PARTIE: *De Pascal jusqu'à nos jours*. — In-12 de 552 p., 4 f. — Paris, Retaux.

Nos lecteurs se rappellent le dessein de cet ouvrage et ce que nous avons dit du 1er volume cet hiver même (*Ami* 1906, p. 1136). Ce tome II poursuit et achève l'œuvre jusqu'à nos jours et étudie successivement: la querelle provoquée par la *Morale pratique* attribuée au grand Arnauld, réplique du P. Le Tellier; la querelle des rites Chinois et Malabars, l'ex-capucin Norbert et ses complices; Voltaire et sa bande; Pombal, le Parlement de Paris et la suppression des Jésuites; les Jésuites pendant la suppression et après leur rétablissement, Montlosier et la Congrégation; Michelet, Quinet, Cousin, Villemain, Gioberti, Eugène Sue, E. Augier, Alex. Dumas, etc.; Jésuites en Suisse, en Allemagne, en République maçonnique, etc.

Vraie Somme donc de l'antijésuitisme que ces deux volumes, et arsenal de réponses documentées, scientifiques et précises, à une catégorie d'objections toujours en cours.

Prêtres, Soldats et Juges sous Richelieu, par le vicomte G. d'Avenel. — In-18 jésus de 372 pages, 4 francs. — Paris, Colin.

M. d'Avenel, laissant de côté l'histoire proprement dite, s'est fait, depuis un quart de siècle, une spécialité de l'histoire *privée* et nous a donné déjà une forte douzaine de volumes sur les mœurs et coutumes, sur les institutions, sur le mécanisme de la vie de nos contemporains ou de nos aïeux de l'ancien régime et du moyen âge.

Le volume qui paraît aujourd'hui, écrit, comme ses devanciers, avec clarté et belle humeur, et, comme eux, riche de faits précis, de traits, d'anecdotes toujours convenables, est assuré du même succès qu'eux. On y trouvera nombre de renseignements agréables et utiles sur le CLERGÉ au temps de Richelieu, son recrutement, évêques et chapitres, administration et nomination aux bénéfices, liturgie, curés et paroisses, propriété ecclésiastique, dimes, commende, Ordres nouveaux ou réformés, rapports avec l'Etat; — l'Eglise protestante après la chute de La Rochelle; — l'ARMÉE, recrutement, effectifs, grades, tactique et discipline, intendance; — la JUSTICE: Parlements de Paris et de province, présidiaux, sénéchaussées, justices royales et seigneuriales, procédure et tarifs, auxiliaires de la justice (avocats, procureurs, huissiers), police, Code pénal et administration pénitentiaire.

LITURGIE

Q. — Le jour où l'on a récité un office férial ordinaire, si le lendemain on veut dire l'office votif au lieu de la férie, devra-t-on aux 1es Vêpres de l'office votif faire mémoire de la férie courante?

R. — Veuillez vous reporter au titre XI des Rubriques générales du Bréviaire; vous y verrez, n. 9, que toute férie ordinaire cesse là-même où commence un autre office, et que, à partir de là, on n'en fait plus rien.

Par exemple, lit-on au même endroit, n. 8, quand la férie est suivie d'un simple, elle a bien encore, si vous voulez, les psaumes de Vêpres comme au Psautier, mais c'est tout; et depuis le capitule où commence l'office du simple, on n'en fait plus rien.

A fortiori en est-il de même lorsque la férie ordinaire est suivie d'un semi-double, votif ou non, dont on fait l'office le lendemain. Celui-ci ayant les vêpres entières, la férie dès lors prend fin après None, et forcément ne peut plus avoir mémoire à vêpres.

Il est vrai que les féries d'Avent et de Carême, en leur qualité de féries majeures, ont toujours mémoire à vêpres; mais ce n'est point *ratione concursus*, qui fait absolument défaut quand arrive un office semidouble le lendemain, mais *en vertu d'un précepte spécial* de l'Eglise, qui ordonne expressément d'en faire mémoire. (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XI, n. 9).

Q. — 1° Vous dites, page 303, que « la solennité des fêtes renvoyées comprend une messe chantée... avec, sous une deuxième conclusion, la mémoire du dimanche, *là où il n'y a pas la messe du jour.* » Le décret 3754 ad II portant: « *Ubi tamen non adsit missæ conventualis obligatio,* » votre traduction est-elle bien fidèle?

2° Vous ajoutez que cette messe votive est obligatoire, *même si le curé est seul.* Comment le décret ad VII, que vous citez à l'appui, l'enseigne-t-il?

R. — Ad I. L'interprétation des décrets n'exige pas toujours qu'on s'en tienne à la traduction littérale de l'un d'eux, quand il y en a d'autres qui s'occupent du même sujet. Aussi est-ce à dessein que nous avons étendu aux églises où l'on ne dit pas la messe du jour, l'obligation de réciter l'oraison du dimanche sous une seconde conclusion; mais nous aurions bien fait d'ajouter comme référence le décret que voici.

« An, ubi adest obligatio chori, *si non cantetur missa officio conformis*, in missa solemnitatis in Dominicam translatæ fieri debeant commemorationes, et quænam sint illæ commemorationes? »

Rome a répondu qu'il fallait s'en tenir au décret du 2 décembre 1891, ordonnant de réciter l'oraison du dimanche sous une autre conclusion et son évangile à la fin de la messe, par là-même qu'il n'y avait pas de messe conventuelle: « Ser-